الفكر السياسي عند المعتزلة

د. محمد حمّود

- ١ -

البحث الابستمولوجي يتطلب، ضرورة، الإحاطة بالواقع العام للبيئة العربية الإسلامية، وديناميات الأولى التي حركت فكر المعتزلة بشكله العام، حتى آلت إلى تثبيت مبادئه النظرية والعملية، التي انعكست بدورها فشكلت ما يسمى بالفكر السياسي المعتزلي.

والواقع أن المعتزلة حددوا أفكارهم، الخاصة بحرية الإنسان واختياره، وسط ظروف لا يستهان بها من الانتفاضات والاضطرابات: فـ «يوليوس فلهوزن» يحصي من ٣٧ هـ حتى ١٣٠ هـ/٦٥٨ م - ٧٤٨ م) للخوارج وحدهم نحواً من خمس وثلاثين انتفاضة قاموا بها ضد سلطة الدولة، وخاصة عندما آلت السلطة الى الأمويين[١]. وهذه الحقبة التي زخرت بالصراعات هي التي ظهرت فيها أصول العدل والحرية والاختيار، وتبلورت فيها مدرسة المعتزلة على يد واصل بن عطاء (٨٠ - ١٣١ هـ /٦٩٩ - ٧٤٩ م). وشهدت هذه الفترة نشاطاً سياسياً واسعاً، علنياً وسرياً، للفرق الشيعية ضد الأمويين، كما أن الجهمية تكونت أيضاً في الفترة نفسها، وكان زعيمها «الجهم بن صفوان» (١٢٨ هـ /٧٤٥م) مشتركاً في الصراع المسلح ضد بني أمية من جانب، وفي الصراع الفكري الذي دار حول حرية الإنسان والجبر المفروض، عليه، من جانب آخر[٢]. ومثله الحسن البصري (توفي ١١٠ هـ /٧٢٨م) المعروف، يومئذ، بأنه كبير معلمي المذهب القدري في البصرة، وموقفه حين ردَّ على عبد الملك بن مروان الذي سأله عن القول بالقدر والجبر، وكان مراد عبد الملك انتزاع فتوى من شخصية دينية وعلمية كبيرة نافذة الرأي في أوساط المثقفين والمفكرين بالبصرة، بهدف حماية ايديولوجية الحكم الأموي. فكما يقول المؤرخون، إن معبدا الجهني وعطاء بن يسار أتيا إلى الحسن البصري وقالا له: «يا أبا سعيد، هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين، ويأخذون أموالهم، ويقولون: إنما تجري أعمالنا على قدر الله تعالى، فقال لهما الحسن البصري: كذب أعداء الله»[٣]. ويروي ابن عساكر[٤] أن الحسن البصري هرب من جند الحجاج ولجأ إلى حبيب العجمي (وهو صوفي ومن تلامذة الحسن)

وقال له وهو يضطرب خوفاً : « يا أبا محمد ، احفظني من الشرطة في أثري » فأجابه حبيب : استحييت لك يا أبا سعيد . أليس بينك وبين ربك من الثقة ما تدعو فيسترك من هؤلاء ؟ » . ومن هذه المواقف ما ذكره ابن سعد[٥] عن أيوب السختياني وهو جبري شديد العداء للقدرية ، أنه جادل الحسن البصري ، أكثر من مرة ، في مسألة القدر ، فلم يعدل عن رأيه في هذه المسألة حتى هدده ببني أمية ، فكفّ البصري عن ذلك . وروى السيد المرتضى قول الحسن البصري : « كل شيء بقضاء إلا المعاصي »[٦] . ولا يفوتنا أيضاً أن نذكر موقف غيلان الدمشقي ، وهو الشخصية الثانية بعد معبد ، حين كتب إلى الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز يدعوه إلى المذهب القدري ، واصفاً حال الإسلام والمسلمين في عهد الدولة الأموية ، وما أدى إليه هذا الحال من سوء حتى « أخيف العالِم فلا يتكلم ، ولا يُعطى الجاهل فيسأل » (أي : محظّر عليه السؤال) . ويظهر من سرد الحادثة أن عمر لم يقتنع بمذهب غيلان ، غير أنه استدعاه ليعينه في إصلاح شؤون المسلمين فوافق غيلان ، واقبل يبيع خزائن الأمويين ، وردّ حقوق الناس إلى أهلها منادياً : « تعالوا إلى متاع الخونة ، تعالوا إلى متاع الظلمة ، تعالوا إلى متاع من خلف الرسول في أمته بغير سننه وسيرته ، من يعذرني ممن يزعم أن هؤلاء كانوا أئمة هدى ، وهذا متاعهم والناس يموتون من الجوع؟ »[٧] . ومن أقواله ما يدخل ضمن نطاق الفكر السياسي ، كقوله : « الإمام يصلح أن يكون من قريش وسائر الأجناس من العرب والعجم ، ولم يكلف الناس أن يولوا أفضلهم عند الله ، وإنما كلفوا أن يولوا أفضلهم عندهم في علمه وعمله »[٨] . وتطول حادثة غيلان ، ثم لا تلبث أن تنتهي بقتله ، كما قُتل عمرو المقصوص ، الشخصية الثالثة التي رفعت راية القدرية ، وكان معلم معاوية الثاني حيث أثر فيه حتى صار هذا الأخير قدرياً ، فلما مات والده يزيد وأراد بنو أمية مبايعته وريثاً لأبيه ، رفض أن يحكم نتيجة تأثيرعمرو المقصوص(٨٠ هـ / ٦٩٩ م) فيه بقوله له : « إما أن تعدل ، وإما أن تعتزل » ، فقبض بنو أمية على المقصوص ثم دفنوه حياً بحجة أنه أفسد الخليفة الجديد[٩] .

ويأتي عرضنا لهذه المواد التاريخية ، بهدف تبيان الواقع العام للبيئة العربية ، لنحدد النواة الأولى التي زرعت ، والتي ما لبثت أن أينعت على يد المعتزلة ، حيث بنوا عليها معتقداتهم اللاهوتية ومن ثم أدرجوها على الواقع العملي بما يوافق جمعهم بين الفكر والتطبيق ، أي بين المبادىء النظرية والواقع العملي ، وبمعنى آخر : إن صياغتهم للمبادىء الخمسة جاءت نتيجة محاكاتهم ومعايشتهم للواقع العملي الذي حتم عليهم أن يعتمدوها ، وبالتالي أن يردوا ، أو يخضعوا ، مستجدات حيواتهم إليها ، كونها الفيصل في السائد والمستجد .

كان القدرية الأولون سيئي الحظ ، فقد جلبوا إلى أنفسهم غضب الأمة وسخطها ، وتعرضوا لنقمة الخلفاء الأمويين الذين تتبعوهم بالقتل وتناولوهم بالاضطهاد ، فعذبوا معبدا الجهي حتى مات ، وصلبوا غيلان الدمشقي حياً ، وذبحوا الجعد بن درهم في المسجد يوم الأضحى ، وطاردوا الحسن البصري . كل هذه الأمور جعلت المعتزلة يدركون أن ليس لهم بقاء ، ما لم يجدوا قوة كبيرة تسندهم وتشدّ أزرهم ، لأن من الطبيعي أن

يُصَنَّفوا بين أعداء السلطة بسبب بنيتهم الفوقية، التي هي في الأصل دينية، ممثلة في موقفهم من القدر، فإذا ما أدرجوا هذا الفكر على الواقع العملي، فإنه ولا شك سيؤدي إلى تأثير سلبي بالنسبة للسلطة الحاكمة. فالمعتزلة يلقبون بالقدرية بمعنى (القدرة)، أي أنهم يقدرون أعمالهم، ويرون أن الله تعالى ليس له فيها صنع ولا تقدير، ولذلك فإننا نرى ابن قتيبة الدينوري[١٠] والبغدادي[١١]، في كلامهما عن القدرية والمعتزلة، لا يفرقان بينهما، بل يتحدثان عنهما كأنها فرقة واحدة. ناهيك بأن المعتزلة يعتبرون غيلان الدمشقي واحداً منهم[١٢]. ونخلص هنا إلى نتيجة مفادها أن المعتزلة في المقام الأول قدرية، بمعنى القدرة، أي أنهم مريدو أفعالهم على العكس من الجبرية الذين يقولون بأن أفعالهم مقدرة سلفاً حسب ما خطته يد الغيب؛ وثانياً: إن أساسيات توجهات المعتزلة، تعتمد بديناميانها، على العقل الذي يجول ويدور وسط الثوابت والمستجدات من حيواتهم الدينية والفلسفية والاجتماعية والسياسية، فيؤطر ما يتناسب مع مبادئه محاولاً إخضاع ما يخرج عن حدوده بمحاولته استلابه وثائقيته النصية وبالتالي إخضاعه له. فمن الطبيعي أن يشار بالبنان ضد هذا الفكر الممثل بالمعتزلة، بسبب نتائجه التي تؤدي إلى تفتح إمكانيات الإنسان المعتزلي المزود بالإرادة والعقل والقدرة، فيقبل ويرفض حسبما يرتأي، وهنا يصح رأي غولدتزيهر[١٣] عندما يتحدث عن موقف أصحاب السلطان الأمويين تجاه القدرية أو المعتزلة، قائلاً: «كانوا [أي الأمويين] يكرهون القائلين بالقدر، وإن ذلك لم يكن منهم عن ضيق بالمناقشات الكلامية بحد ذاتها، بل لأنهم كانوا يرون في زوال عقيدة الجبر خطراً على سلطانهم».

ورأي أحمد أمين في هذا الموضوع صريح جداً، إذ يقول: «فلعل المعتزلة ورثوا أيضاً كراهية بني أمية من شيوخهم هؤلاء [يقصد معبد الجهني وغيلان الدمشقي من القدرية وجهم بن صفوان من الجبرية]، وبنو أمية - كما يظهر - كانوا يكرهون القول بحرية الإرادة، لا دينياً فقط، ولكن سياسياً كذلك، لأن الجبر يخدم سياستهم، فالنتيجة للجبر أن الله الذي يسير الأمور قد فرض على الناس بني أمية كما فرض كل شيء، ودولتهم بقضاء الله وقدره فيجب الخضوع للقضاء والقدر. وجهم وإنْ كان جبرياً إلا أنه ثار مع الخارجين على بني أمية، وقال بأقوال أحفظت عليه الناس فاستغلت السياسة (الأموية) كراهية عامة الناس له وقتلته»[١٤]. فإذا كان الجبر يخدم من قريب أو من بعيد سياسة الدولة، فمن الطبيعي أن يخشى الساسة الأمويون أفكار المعتزلة خوفاً من أن تنتشر لدى جمهور الأمة وتتغير المعادلة. فبدلاً من أن يكون نظام الحكم السائد نتيجة لمشيئة الله، وبأنه مقدر سلفاً ولا خروج عن طاعته، يصبح الأمر معاكساً كلياً إذا ما فسر في ضوء القدرية، حيث المحك الأساسي العقل، وحيث الإرادة والقدرة على اختيار الأفعال تشكل مقومات فردية ذاتية خارجة عن أي سلطة لاهوتية، وبالتالي تفرض الإنسان المعتزلي سيد الموقف، بيده زمام الأمر، يميز بين الخير والشر، يعرف الحسن من القبيح، دون الاستعانة بالشرع أو اللجوء إلى النص، وهنا تكمن أوجه الخطورة بالنسبة للسلطة الأموية التي كانت ترى بأن الجبرية كايديولوجية تخدم مصالحها. ويبدو أن هذا

ما قصده القاضي عبد الجبّار (توفي ٤١٥ هـ) بقوله: «أول من قال بالجبر وأظهره، معاوية» وقوله: «إن معاوية أظهر أن ما يأتيه بقضاء الله ومن خلقه يجعله عذراً في ما يأتيه، ويوهم أنه مصيب فيه، وأن الله جعله إماماً وولاه الأمر. وفشا ذلك في ملوك بني أمية»[١٥]. فبصرف النظر عن كل اختلاف حول مبلغ إيمان الأمويين، فإنهم كانوا في نظر كثير من أهل النسك والزهد غير أهل لأن يكونوا في مركز الخلافة على المسلمين، غير أن هؤلاء من جانبهم كان لا بد لهم من عقيدة تسند حكمهم إلى جانب القوة، ولم تكن هذه العقيدة أو الإيديولوجية ـ بمعنى أدق ـ إلا الجبر، فما من عقيدة تمسك زمام الأمر وتصرف الناس عن الثورة عليهم وعلى ولاتهم مثل عقيدة الجبر، إن وصولهم إلى الحكم وأعمالهم ليست إلا نتيجة لقدر من الله قد قدّر، وبذلك كان يمدحهم شعراؤهم[١٦].

ونتيجة لموقف السلطة هذا، كان لا بد من طرح فكر سياسي بديل يناهضه، يعتمد الحرية والقدرة كديناميتين للقبول والرفض، وهكذا نشأ هذا الفكر عن أصول دينية سياسية كرد فعل للذين ينسبون إلى الله أوزارهم، ولذلك كان مفهوم حرية الإنسان أحد شقي مشكلة الجبر والاختيار؛ تلك المشكلة التي عالجها المتكلمون وأغلب الفلاسفة بوصفها مشكلة ميتافيزيقية بحتة، أو بالأحرى مشكلة تمس صميم الاعتقاد وليست من مشكلات العمل، أو بمعنى آخر: هي مشكلة تتعلق بالأصول لا بالفروع. ولقد وجدنا مفهوم الحرية يخرج عن دائرة المألوف عند المعتزلة، ويمتد إلى المنحى الأخلاقي، حتى يبلغ ذروته في الشق السياسي، ولهذا اكتسب مصطلح الحرية عندهم مجالاً سياسياً جعل هذا الفكر يمتاز لدرجة أنْ الحملة عليهم كانت بسبب موقفهم منها (أعني الحرية) تلك الحملة التي تكاد تخرجهم من دائرة أهل السنة والجماعة وترميهم بالشرك والفسق. وهكذا ورث المعتزلة عن القدرية الأوائل توجهاتهم ومنظوماتهم السياسية، التي ما لبثت أن أينعت وتبلورت نتيجة إحاطتهم بظروف بيئتهم، وبانت أفكارهم عن الحرية والاختيار تحمل في طياتها بعداً سياسياً، يحتاج إلى تنظيم في سبيل تدعيم كيانهم، وبالتالي نشر أفكارهم على الأمصار، هذا الفكر المتكامل الذي صاغوه تحت «الأصول الخمسة» التي هي أشبه ما تكون ببيان سياسي تنظيمي، فلا ينال شرف الانتساب إليهم إلا من قام فكره على أساسه وقواعده؛ أي أنهم رأوا في أصولهم الخمسة مجموع القضايا التي كانت مثارة في بيئتهم في تلك الحقبة، وهذا ما يستدل من جواب القاضي عبد الجبار لمن سأله: «ولم اقتصرتم على هذه الأصول الخمسة؟» إذ قال: «... لا خلاف أن المخالفين لنا لا يعدون أحد هذه الأصول. ألا ترى أن خلاف الملحدة والمعطلة والدهرية والمشبهة قد دخل في التوحيد؟ وخلاف المجبرة بأسرهم قد دخل في باب العدل؟ وخلاف المرجئة دخل في باب الوعد والوعيد؟ وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين المنزلتين؟ وخلاف الإمامية دخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟»[١٧].

ومنهم من اعتبر أن هذا الأصل نشأ تاريخياً من المسألة السياسية المتعلقة بالخلافة، وبحكم الخليفة الفاسق، سواء أكان هذا الحكم شرعياً أم لم يكن[١٠٦]. ويعد هذا الأصل أكبر الأصول ارتباطاً بواقع الفكر السياسي[١٠٧] للاعتزال الذي كان نتيجة الخلافات الدينية ـ السياسية ـ الاجتماعية في التساؤلات التي طرحت بشأن صلاحية الحاكم الأموي، وكانت الإجابة علىٰ هذه التساؤلات هي: إن الحاكم الأموي الأول (معاوية) فاسق من مرتكبي الكبائر[١٠٨]. ومنهم من يخطىء الذين فهموا أن هذا الأصل عن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد يمثل موقفاً وسطاً شبه حيادي بين الرأيين المتعارضين: رأي الخوارج ورأي أهل السنة، وكانت نتيجة هذا الموقف الوسط، الحياد في النزاع السياسي الذي كان على أشده بين الفريقين المتنازعين، ومفاد الاعتراض على هذا الرأي، أن أصل المنزلة بين المنزلتين، يعتبر من النتائج السياسية الإيجابية التي رتبها المعتزلة على ظهور الفسق على مرتكب الكبيرة[١٠٩]. واعتقادي أنه لا يمكن أن يأخذ هذا الأصل منحى ثورياً إلا إذا ربط بأسبقيته على الأصل الرابع، وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبذلك يخلص المعتزلة إلى تحديد الخصم ورميه بصفة الفسق، حتى إذا جاء الأصل الرابع نهوا عن المنكر بواسطة السيف لأنه «ثبت بإجماع الصحابة أن الإمام يجب أن يخلع بحدث يجري مجرى الفسق، لأنه لا خلاف بين الصحابة في ذلك»[١١٠].

ومما يدل على تطبيق المعتزلة لنظرية «المنزلة بين المنزلتين» من خلال المبدأ العملي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقوفهم إلى جانب الإمام زيد بن علي[١١١]، في ثورته على السلطة الأموية تنفيذاً لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي قيل إن واصل بن عطاء ألهمه إياه، مما وجد أن الواجب يدعوه إلى تحقيق «العدل» في إحياء السنة وقتل البدعة، ومواجهة (الفَسَقَة)[١١٢].

ويبدو أن المعتزلة لم يمارسوا أفكارهم الثورية هذه ضد الأمويين فقط، لأن الأمر بالنسبة إليهم كان أمر فكر سياسي وقيم ومبادىء لا سلالات وقبائل وأجناس، والدليل على ذلك أنهم طبقوا نظريتهم عملياً في مؤازرتهم ليزيد بن الوليد بن عبد الملك (١٢٦ هـ /٧٤٣م) على خصمه الوليد بن يزيد، وقاد هذه المؤازرة عمر بن عبيد الذي دعا رفاقه إلى مناصرة الخليفة الثائر والوقوف إلى صفه بقوله: «تهيأوا حتى يخرج إلى هذا الرجل فنعينه على أمره... وكان ذلك حتى ظفر بالخلافة ضد خصمه الفاسق الفاجر»[١١٣]. وكذلك التفاف المعتزلة حول مروان بن محمد (١٢٧ ـ ١٣٢هـ /٧٤٤ ـ ٧٤٩م) آخر خلفاء بني أمية، فإنه يدل على أن مواقفهم أساسها المبدأ لا التعصب.

- ٧ -

يبقى أن نسأل: هل أراد المعتزلة لفكرهم السياسي أن يصبح جامعاً مشتركاً لدى كافة العناصر التي شكلت الأمة، وأن يكون لهذا الفكر طابعه المميز؟

يجيبنا الجاحظ عن هذا السؤال بأن الأصول العرقية المختلفة لا يصح أن تكون عقبة في سبيل وحدة قوم تجمعهم اللغة والهوية والأخلاق والعادات والتقاليد. وإليك ما قاله الجاحظ مخاطباً صاحبه: « وكتابنا هذا إنما تكلفناه لنؤلف بين قلوبهم التي كانت مختلفة، ولنزيد الألفة إن كانت مؤتلفة، ولنخبر عن اتفاق أسبابهم لتجتمع كلمتهم، وتسلم صدورهم، وليعرف من كان لا يعرف منهم موضع التفاوت في النسب، وكم مقدار الخلاف في الحسب، فلا يغير بعضهم مغير، ولا يفسده عدو بأباطيل مموهة وشبهات مزورة... وإذا كان المولّى منقولاً إلى العرب في أكثر المعاني، ومجعولاً منهم في عامة الأسباب لم يكن ذلك بأعجب ممن جعل الخال والداً، والحليف من الصميم، وابن الأخت من القوم.. وقد جعلوا إسماعيل، وهو ابن أعجميين، عربياً؛ لأن الله فتق لهاته[١١٤] بالعربية المبنية على غير التلقين والترتيب، ثم فطره على الفصاحة العجيبة على غير النشوء والتقدير، وسلخ طباعه من طبائع العجم، ونقل إلى بدنه تلك الأجزاء، وركبه اختراعاً على ذلك التركيب، وسوّاه تلك التسوية، وصاغه تلك الصياغة، ثم حباه من طبائعهم ومنحه من أخلاقهم وشمائلهم، وطبعه من كرمهم وأنفتهم وهممهم على أكرمها وأمكنها وأشرفها وأعلاها، وجعل ذلك برهاناً على رسالته ودليلاً على نبوته، فكان أحقّ بذلك أنسب وأولى بشرف ذلك الحسب »[١١٥]، وبذلك جرد الجاحظ « وحدة النسب » من خطرها الذي كان يعطيها إياه دعاة التفرقة من أطراف الصراعات القومية المتعصبة. لأن هاجسه كان وحدة الأمة قياساً على وحدة العرب القدماء سابقاً، هؤلاء الذين جمعتهم الأخلاق والشمائل دون أن تجمعهم وحدة النسب، فيقول بهذا الشأن: « إن العرب لما كانت واحدة فاستووا في التربية وفي اللغة والشمائل والهمة وفي الأَنَفِ والحمية، وفي الأخلاق والسجية، فسبكوا سبكاً واحداً، وافرغوا إفراغاً واحداً، وكان القالب واحداً، تشابهت الأجزاء وتناسبت الأخلاط، وحين صار ذلك أشدَّ تشابهاً في باب الأعمّ والأخص، وفي باب الوفاق والمباينة من بعض ذوي الأرحام، جرت عليهم حكم الاتفاق في الحسب، وصارت هذه الأسباب ولادة أخرى... »[١١٦]، ومن ثم يمضي الجاحظ ليبرهن لنا على أن المجتمع الذي نشأ فيه، كان متآلفاً قومياً، وبالتالي بعيداً عن الأصول العرقية والأنساب فيقول: « ألا ترى أنك ترى البصري فلا تدري أبصري هو أم كوفي، وترى المكي فلا تدري أمكي هو أم مدني، وترى الجبلي فلا تدري أجبلي هو أم خراساني، وترى الجزري [ساكن الجزيرة] فلا تدري أجزري هو أم شامي... وكذلك ترى أبناء العرب والأعراب الذين نزلوا خراسان لا تفصل بين من نزل أبوه بـ« فرغانة » وبين أهل فرغانة »[١١٧]. ومن ثم يخبرنا الجاحظ عن تعلق المرء بوطنه فيقول: « إن العرب كانوا إذا غزوا أو سافروا حملوا معهم حفنة من تربة بلادهم يستنشقوها (كذا) إذا أحسوا بزكام أو صداع أو نزلة »[١١٨]. ولحب الأوطان حسنة كبرى هي رضا الناس ببلدانهم مهما كانت رديئة، ولولا ذلك لاندفعوا إلى التنافس على البلدان الطيبة المناخ والخصب ولانساقوا إلى التحارب والتفاني[١١٩]. وبهذا يخلص الجاحظ إلى أن الوطن هو الشيء الأسمى في نظر عامة الشعب مهما تعددت السلالات واختلفت العناصر، ولذلك يقول: « إن محبة الوطن شيء شامل لجميع الناس وغالب على جميع الجيرة »[١٢٠].

بعد هذا العرض المفصل لكل ما جال ودار تقريباً حول فكر المعتزلة السياسي، لا بد من القول: إن هذا الفكر لم يكن بعيداً عن الساحة الاجتماعية والسياسية، لذلك ظهر الاعتزال كحركة تحررية «ليبرالية» تعتمد الإرادة ومبدأ الاختيار وسيادة القانون العقلي، كمبادىء مناهضة لتلك التي سادت في تلك الحقبة؛ مبادىء أرادوا، بواسطتها، افتعال ثورة فكرية وسياسية تعتمد الانفتاح العقلي والفكري من جهة، إلى جانب ديناميات زودوا بها الإنسان المعتزلي، نواتها الانفلات من القدر المحتوم، والاعتماد على النفس والاختيار في سبيل بناء سياسة الفرد وسياسة الأمة. غير أن اعتراضنا عليهم هو أنهم اشتهروا بقولهم بحرية الفرد ودفاعهم عن تلك الحرية، أي أنهم احترموا العقل البشري، وجعلوا الإنسان العاقل مخلوقاً كيانياً، ثم إذا بهم بعد ذلك يدعونه إلى عقيدة معينة، أعني قولهم بخلق القرآن. فلما أعرض عنها ونأى فرضوها عليه فرضاً فناقضوا بذلك أنفسهم، وعارضوا تعاليمهم. ولعل هذا ما يقدح بقيمة البعد السياسي لفكرهم المبني على الحرية والاختيار.

ومهما يكن من أمر، فالجاحظ يرى أن السياسة أمر صعب، وعمل يتطلب الحنكة والدراية ويتطلب الانتصار على الذات في سبيل رفعة المبدأ، ناهيك، بأن تحققها المثالي يبقى ضمن إطار النسبية، وكأني بالجاحظ قد أحس بهذا الأمر عندما قال مستشهداً قول الهذلي:

وإن سيـــــاسة الأقوام فـــــاعـــــلم   لهـــا صعـــداء مطلبهـــا طويـــل(١٣١)

الحواشي

(١) يوليوس فلهوزن، «**الخوارج والشيعة**»، ص٤١ - ١٣٠، ترجمة عبد الرحمن بدوي، طبعة القاهرة: ١٩٥٨م.

(٢) راجع محمد عمارة، «**المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية**»، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت: ١٩٧٢، ص١٦٤؛ نقلاً عن «**السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات في عهد بني أمية**»، ص٣٦، وغيرها من الصفحات.

(٣) طاش كبري زادة، «**مفتاح السعادة**»، طبعة حيدر آباد: ١٣٢٨هـ، ج٢، ص٣٣.

(٤) ابن عساكر، «**التهذيب**»، طبعة دمشق، ج٤، ص٢٠.

(٥) ابن سعد، «**طبقات**»، دار صادر، بيروت: ١٩٥٧م، ج٧، ص١٢٢.

(٦) أمالي المرتضى: ج١ ص١٠٦، طبعة القاهرة ١٩٥٤م.

(٧) أحمد بن المرتضى، «**المنية والأمل**»، ط حيدر آباد: ١٩٠٢م، ص١٦ - ١٧.

(٨) فان أس، «**مسائل الإمامة للناشىء الأكبر المتوفى ٢٩٣ هـ**»، دار النشر «فرانتس شتاينر فيسبادن»، بيروت: ١٩٧١، ص٦٣.

(٩) راجع زهدي جار الله، «**المعتزلة**» الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت: ١٩٧٤، ص٣٤، نقلاً عن «**مختصر الدول**» للعبري، ص١٩١.

(١٠) ابن قتيبة، «**كتاب المعارف**»، دار إحياء التراث العربي، ط٢، بيروت: ١٩٧٠، ص٢٠٧.

(١١) عبد القاهر البغدادي «**أصول الدين**»، طبعة استنبول: ١٣٤٧هـ، /١٩٢٨م، ص٩٤، ١٣٥، ١٣٧، ١٤٢، ١٤٦، ١٧٦.

(١٢) الخياط، «**الانتصار**»، لجنة التأليف والنشر، القاهرة: ١٩٢٥، ص١٢٧.

(١٣) غولد تزيهر، «**العقيدة والشريعة في الإسلام**» ترجمة وتعليق مجموعة من الأساتذة، دار الكتب الحديثة، القاهرة: ١٩٥٩، ص٧٦ - ٧٧.

(١٤) أحمد أمين، «**ضحى الإسلام**» لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة: ١٩٤٩، ط٤، ج٢، ص٨١.

(١٥) القاضي عبد الجبار، «**المغني**»، طبعة القاهرة، ج٨، ص٤.

(١٦) الأصفهاني، «**الأغاني**»، ج١٠، ص٩٩؛ وغولد تزيهر. «**العقيدة والشريعة...**» ص٨٧.

(١٧) القاضي عبد الجبار، «**شرح الأصول الخمسة**»، تحقيق عبد الكريم عثمان، القاهرة: ١٩٦٥، ص١٢٤.

(١٨) أبو ريدة، «**إبراهيم بن سيار النظام**»: طبعة القاهرة: ١٩٤٦، ص٦ - هامش، نقلاً عن «**بحر الكلام**» لأبي المعين ميمون النسفي (٨٠٥هـ) مخطوط رقم ٥١٤ /عقائد تيمور بدار الكتب المصرية، ص٣٤.

(١٩) القاضي عبد الجبار، «**فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**» تحقيق فؤاد سيد، طبعة تونس: ١٩٧٢، ص٣٣١.

(٢٠) **المصدر نفسه**، ص٣٠٢، ٣٠٣.

(٢١) راجع بشأن القصيدة: محمد عمارة، مصدر سبق ذكره، ص١٦٦.

(٢٢) السوس الأقصى: كورة ببلاد المغرب، من أعمال مدينة طنجة، والسوس الأدنى: بلدة الأهواز.

(٢٣) الشهر الناجر: الذي يأتي في صميم الحر؛ لأن الإبل تنجر فيه، أي يشتد عطشها حتى يلبس جلودها.

(٢٤) أثقب الزند: قدحه، وأورى الزند: أثقبه.

(٢٥) المراد بعلم التشاجر: «علم الكلام»؟!

(٢٦) راجع: ابن المرتضى، «**طبقات المعتزلة**»، طبعة بيروت: ١٩٦١، ص٣٢.

(٢٧) راجع: الأشعري، «**مقالات الإسلاميين**» تحقيق عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، ط٢: ١٩٦٩، ج١، ص٢.

(٢٨) راجع: «**استحقاق الإمامة**»، («آثار الجاحظ»، ص١٤٤)، تحقيق عمر أبو النصر، مطبعة التجوي، بيروت: ١٩٦٩م.

(٢٩) راجع: «**رسائل الجاحظ**» تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي بمصر: ١٩٦٥م، ج١، ص١٦١.

(٣٠) «**استحقاق الإمامة**»، ص١٤٣.

(٣١) راجع: الشهرستاني، «**نهاية الاقدام**» طبعة اكسفورد: ١٩٣٤، ص٤٨٠ - ٤٨١.

(٣٢) الجويني، «**الإرشاد**»، طبعة مصر: ١٩٥٠، ص٤٢١.

(٣٣) راجع: الغزالي، «**الاقتصاد في الاعتقاد**»، ص١٠٥، مطبعة الحلبي، مصر.

(٣٤) راجع: الشهرستاني، «**نهاية الاقدام**»، ص٤٨٠ - ٤٨١.

(٣٥) ابن حزم، «**الفصل في الملل والأهواء والنحل**» القاهرة: ١٣٢١هـ، ج٤، ص٨٧.

(٣٦) **هو** أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم، من الطبقة السادسة من رجال المعتزلة، راجع، الدكتور البير نادر: «**فلسفة المعتزلة**»، الطبعة الأولى، الإسكندرية: ١٩٥٠، ج١، ص١١.

(٣٧) الرازي، «**محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والمتكلمين**» ط مصر، د. ت.، ص١٧٦.

(٣٨) راجع: الأشعري؛ «**مقالات...**»، ج٢، ص١٤٩.

(٣٩) راجع محمد عمارة، «**المعتزلة وأصول الحكم**» المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت: ١٩٧٧، ص١٠.

(٤٠) الشهرستاني، «**الملل والنحل**»، ط مصر: ١٩٦٧، ج١، ص٨٠.

(٤١) راجع: الرازي، «**محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين...**»، ص١٧٦.

(٤٢) الماوردي، «**الأحكام السلطانية**»، طبعة مصر الثانية: ١٩٦١، ص٥.

(٤٣) راجع القاضي عبد الجبار، «**المغني**»، ج٢٠؛ «**الإمامة**»، القسم الأول، ص٣٩؛ و«**شرح الأصول الخمسة**»، طبعة مصر: ١٩٦٥، ص٧٥٠ - ٧٥١.

(٤٤) راجع: القاضي، «**المغني**»، «**الإمامة**»، القسم الأول، ص١٤ - ١٥.

(٤٥) الرازي، «**محصل أفكار المتقدمين...**»، ص١٧٦؛ و«**شرح نهج البلاغة**»، ج٢، ص٣٠٨.

(٤٦) هناك من أوجب الخلافة من المعتزلة عقلاً وهم قلة، ولكن إيجابها على الخلق والناس لا على الخالق، لأن أمرها دنيوي لا ديني، أي على خلاف مفهوم الشيعة، راجع بهذا الشأن: «**شرح نهج البلاغة**»، ص٣٠٨.

(٤٧) «**رسائل الجاحظ**» ج١، ص٣١.
(٤٨) القاضي، عبد الجبار، «**شرح الأصول الخمسة**»، ص٧٥٠ - ٧٥١.
(٤٩) القاضي: «**الإمامة**»، القسم الثاني، ص٦٦.
(٥٠) القاضي، **المصدر نفسه**، القسم الأول، ص١٩١.
(٥١) القاضي، «**المغني**»، ج١٥، ص٢٥٢ - ٢٥٣.
(٥٢) القاضي، «**الإمامة**» القسم الأول، ص٣٧.
(٥٣) عبد المعطي وجلال شرف، «**الفكر السياسي في الإسلام**»، طبعة مصر: ١٩٧٥، ص٢٩١.
(٥٤) النص عندهم هو طريق إمامة علي بن أبي طالب، والأئمة من بعده، وينبغي تكفير من لم يقل بهذا المبدأ؛ راجع: ابن أبي الحديد، «**شرح نهج البلاغة**» طبعة مصر الأولى، ج٢، ص٤٤٤.
(٥٥) ترى الزيدية وجوب العلم بأن الإمام علياً وولديه (الحسن والحسين) قد نص على إمامتهم؛ راجع: الإمام يحيى بن الحسين الزيدي، «**رسائل العدل والتوحيد**»، طبعة مصر: ١٩٧١، ج١، ص٧٤ - ٧٥.
(٥٦) يعتقد بعض معتزلة بغداد بأن النبي أوصى علياً، وعهد إليه، ألا ينازع في أمر الإمامة وأن لا يثير فتنة، بل يطلبها بالرفق، وهو الأمر الذي يفسر تنازله عن الإمامة رغم أنه لم يصرح بأنه المنصوص عليه، راجع «**شرح نهج البلاغة**»، ج١، ص٢١١.
(٥٧) زعموا أن النبي نص على ابي بكر بأمره إياه بالخلافة، راجع: القاضي عبد الجبار، «**شرح الاصول الخمسة**» ص٧٦١.
(٥٨) عبد الجبار، «**تثبيت دلائل النبوة**»، تحقيق عبد الكريم عثمان، ط بيروت: ١٩٦٦، ج١، ص٢٥٤ - ٢٥٥.
(٥٩) القاضي عبد الجبار، «**المغني**»؛ «**الإمامة**» القسم الأول، ص٩٩ - ١٠٠.
(٦٠) القاضي، «**شرح الأصول الخمسة**»، ص٧٥٤ - ٧٥٥.
(٦١) راجع عن التفاصيل: عبد الستار الراوي، «**العقل والحرية**»، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت: ١٩٨٠، ص٤١٤ - ٤١٥ - ٤١٦.
(٦٢) راجع: القاضي، «**المغني**»، «**الإمامة**»، القسم الأول، ص٢٥١، وما يليها.
(٦٣) راجع الشهرستاني، «**الملل والنحل**»، ج١، ص١٠٩: يعتبر الشهرستاني أن الأصم أراد الطعن بإمامة علي إذ كانت البيعة في أيام الفتنة من غير اتفاق من جميع الصحابة إذ بقي في كل طرف طائفة على خلافة، أما البغدادي فيعتبر أن قول (الأصم) يدعم إمامة معاوية لإجماع الأمة عليه بعد علي: راجع «**أصول الدين**»، ص٢٨٧.
(٦٤) الجاحظ: «**الرسالة العثمانية**» تحقيق عبد السلام هارون، ط مصر، ١٩٥٥، ص١٥٠.
(٦٥) **المصدر نفسه**، ص١٥١.
(٦٦) «**المغني**»، ج٢٠، «**الإمامة**» القسم الثاني، ص٦٨.
(٦٧) **المصدر السابق**، القسم الأول، ص٢٦١.
(٦٨) **المصدر السابق**، القسم الثاني، ص٥، القسم الأول، ص٢٥١.
(٦٩) «**المغني**»: ج٢٠ «**الإمامة**»، القسم الأول، ص٢٦٧. و«**الأحكام السلطانية**»، طبعة مصر: ١٩٦١، ص٥ - ٦.
(٧٠) عبد الجبار، «**المغني**»، «**الإمامة**»، القسم الأول، ص٢٥٢.
(٧١) **المصدر نفسه**، الصفحة نفسها.
(٧٢) **المصدر نفسه**، ص٢٦٨ - ٢٦٩.
(٧٣) «**استحقاق الإمامة**» (آثار الجاحظ)، ص١٥٨.
(٧٤) القاضي عبد الجبار، «**المغني**»، «**الإمامة**» القسم الأول، ص٢٠١.
(٧٥) راجع: الشهرستاني، «**الملل والنحل**»، ج١، ص٨١؛ والخياط، «**الانتصار**» ص١٨١ - ٢٢٢.
(٧٦) القاضي عبد الجبار، «شرح **الأصول الخمسة**» ص٧٥٣.
(٧٧) القاضي عبد الجبار، «**المغني**»، «**الإمامة**»، القسم الأول، ص١٩٨ - ١٩٩.
(٧٨) راجع عن التفاصيل: محمد عمارة، «**المعتزلة وأصول الحكم**»، ص١٥٣، لغاية ١٦١.
(٧٩) القاضي عبد الجبار، «**المغني**»، «**الإمامة**». القسم الأول، ص٢٣٤ - ٢٣٥.

(٨٠) الجويني، «**الإرشاد**»، ص٢٢٦ - ٢٢٧.
(٨١) القاضي عبد الجبار، «**المغني**»، «**الإمامة**»، القسم الأول، ص٢٢٧.
(٨٢) **المصدر نفسه**، ص٢٢٥.
(٨٣) **المصدر نفسه**، ٢٢٨ - ٢٢٩.
(٨٤) راجع بهذا الشأن: محمد عمارة، «**المعتزلة وأصول الحكم**»، ص٢٠٥، حتى ٢٢١؛ وكذلك: عبد الستار الراوي، «**العقل والحرية**»، ص٤٢٨، لغاية ٤٣٢.
(٨٥) «**المغني**»، ج٢٠، «**الإمامة**»، القسم الأول، ص٩٣.
(٨٦) **المصدر نفسه**، ص٩٦.
(٨٧) **المصدر نفسه**، ص٢٠٣.
(٨٨) ابن أبي الحديد، «**شرح نهج البلاغة**»، ج١٧، ص١٧٣ - ١٧٤.
(٨٩) الأشعري، «**المقالات**» ج١، ص٢٧٨.
(٩٠) القاضي عبد الجبار، «**شرح الأصول الخمسة**»، ص١٤٤.
(٩١) الأصفهاني، «**الأغاني**»، ج٣، ص٢٤.
(٩٢) سورة الحجرات، آية ٩.
(٩٣) القاضي عبد الجبار، «**شرح الأصول الخمسة**»، ص١٤٤.
(٩٤) **المصدر نفسه**، ١٤١.
(٩٥) راجع الدكتور عبد الكريم عثمان، «**قاضي القضاة**»، ص٣٠، بيروت ١٩٦٧.
(٩٦) راجع عن التفاصيل: الدكتور البير نادر، «**فلسفة المعتزلة**»، ج٢، ص١٥٦ - ١٥٧ - ١٥٨.
(٩٧) راجع عن التفاصيل: «**المعاش والمعاد**» (رسائل الجاحظ)، ج١، ص١٠٤.
(٩٨) **المصدر نفسه**، ج١، ص١٠٥.
(٩٩) المرجع السابق، ص ١٠٤.
(١٠٠) الجاحظ: «**الحيوان**»، تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة: ١٩٤٥، ج٢، ص٨٧.
(١٠١) «**المعاش والمعاد**»، ج١ ص١١٥.
(١٠٢) راجع عن التفاصيل: الدكتور علي أبو ملحم، «**المناحي الفلسفية عند الجاحظ**»، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٠، ص٢٧٦.
(١٠٣) سورة البقرة، آية ١٣٧.
(١٠٤) المسعودي، «**مروج الذهب**»، دار الأندلس بيروت، بدون تاريخ، ج٤، ص١٧٢.
(١٠٥) راجع بشأن التفاصيل: زهدي جار الله، «**المعتزلة**»، ص٥٥.
(١٠٦) راجع: لويس غارديه وج. قنواتي، «**فلسفة الفكر الديني**»، نقله إلى العربية الدكتور صبحي الصالح والأب الدكتور فريد جبر، ط بيروت الأولى: ١٩٦٧، ج١، ص٨٧.
(١٠٧) عبد الستار الراوي، «**العقل والحرية**»، ص٤٤١.
(١٠٨) القاضي عبد الجبار، «**المغني**»، «**الإمامة**». القسم الثاني، ص٩٣ - ٩٤.
(١٠٩) محمد عمارة يخطّىء نلينو في رأيه: راجع البحث عن عبد الرحمن بدوي، «**التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**»، ص١٨١، دار النهضة العربية القاهرة، ١٩٦٥، الطبعة الثالثة.
(١١٠) القاضي عبد الجبار، «**المغني**»، ج٢٠ - القسم الأول، ص٢٠٣.
(١١١) راجع القاضي، «**فضل الاعتزال**»، ص٢٢٨.
(١١٢) **المصدر نفسه**، ص٤٤.
(١١٣) **المصدر نفسه**، ص٢٢٨.
(١١٤) اللهاة: جزء في أقصى سقف الفم مشرف على الحلق.
(١١٥) «**رسائل الجاحظ**»، ج١، ص٢٩ - ٣١.

(١١٦) **المصدر نفسه**، ص١١ ـ ١٤ ، وما يليها .
(١١٧) **المصدر نفسه**، ص١٣ .
(١١٨) الجاحظ ، « **الحيوان** » ، ج٢ ، ص١٤ .
(١١٩) **ياقوت الحموي « معجم البلدان »** مطبعة الحكومة ، بغداد : ١٩٧٠ ، ص٤٦٤ .
(١٢٠) « **رسائل الجاحظ** » ، ج١ ، ص٦٣ .
(١٢١) الجاحظ ، « **الحيوان** » ج٢ ، ص٨٧ .